Zu der

öffentlichen Prüfung,

welche

am 22. und 23. März 1888

in dem Gymnasium Carolinum

veranstaltet werden wird,

ladet ehrerbietigst und ergebenst ein

Dr. F. W. Schmidt,
Oberschulrat.

INHALT:

Zur aristotelischen Lehre vom ΝΟΥΣ von Prof. Dr. Michaelis.

Neu-Strelitz.
Druck der Hellwig'schen Hofbuchdruckerei (Hermann Pilger).
1888.

1888. Progr.-Nr. 623.



Zur aristotelischen Lehre
vom ΝΟΥΣ.

Indem Aristoteles die beiden grossen Prinzipien, welche allem Werden und Gewordenen zu Grunde liegen — die ὕλη und das εἶδος — nicht auf eine gemeinsame Quelle zurückführt und nicht zu wahrhafter innerer Einheit zusammenbringt, zugleich aber die Idealwelt Platons in den sich selbst denkenden göttlichen νοῦς verwandelt, der lediglich dem Genusse seiner eigenen Seligkeit hingegeben ohne erkennbare Beziehung als der unbewegte Beweger über der beweglichen und veränderlichen Welt thront, ist er einem Dualismus verfallen, welcher seine gesamte Weltanschauung durchdringt und namentlich seiner Behandlung der höchsten Probleme nachteilig geworden ist.[1]

Auch seine Psychologie trägt diesen dualistischen Stempel. Obwohl die ψυχή, als das in der organischen Materie sich verwirklichende εἶδος, das Vernünftige ist, welches, wie es diesen Verwirklichungsprozess leitet, allein den Gegenstand der Erkenntnis bildet, so lässt er doch die menschliche Seele nicht ausschliesslich als den Erfolg dieser Entwickelung erscheinen, sondern führt gerade das höchste Erkenntnisvermögen, den νοῦς, von aussen in dieselbe ein.[2]

Wie der Mensch die höchste Stufe der organischen Natur bildet und das vollkommenste aller lebenden Wesen ist, so umfasst seine Seele auch alle diejenigen Vermögen, in denen sich das psychische Leben auf den untergeordneten Stufen darstellt. Sie vereinigt in sich das ernährende (zeugende) Vermögen, das θρεπτικόν, mit den Vermögen der Wahrnehmung, der Begehrung und der örtlichen Bewegung (αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον), durch welche letzteren sich die Tierwelt über die Pflanzenwelt erhebt. Bei der hohen Vorstellung, die Aristoteles von der Einheit der Natur und

---

¹) S. Gustav Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe. S. 280 fgg.

²) Vergl. Frohschammer, Ueber die Prinzipien der Aristotel. Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben. 1881. S. 69.

ihrer stetigen Entwickelung hat, der zufolge diese nicht wie eine schlechte Tragödie episodenhaft ist, sucht er diese verschiedenen Vermögen, deren mehr oder weniger umfassende Kombinationen die Verschiedenheit der Pflanzen- und der Tierseele mit ihren verschiedenen Abstufungen begründen, in einen Zusammenhang zu bringen, den er durch einen Vergleich mit mathematischen Figuren erläutert.[1] Wie das Viereck der Potenz nach das Dreieck in sich schliesst, so auch das Vermögen der Wahrnehmung (nebst dem der Begehrung und örtlichen Bewegung) das der Ernährung (Zeugung), so dass dasjenige, was die ganze Seele der Pflanze als deren *εἶδος* ausmacht, in der wahrnehmenden Seele nur ein einzelnes in die Einheit ihres Wesens aufgenommenes Element ist.[2]

Denn da Aristoteles die Seele definiert als Form eines natürlichen lebensfähigen organischen Körpers[3] d. h. als das Prinzip, welches das ihm zugehörige materielle Substrat belebt und zur vollendeten Wirklichkeit führt, das *εἶδος* aber ein Eines (*ἕν*) ist, so muss auch die menschliche Seele alle Vermögen, welche ihr zukommen, in der Einheit ihres Wesens vereinigen. Insofern sie nun, wenn auch nicht selbst Leib, doch etwas von ihm Untrennbares, ihm Immanentes, Etwas vom Leibe ist,[4] und die Bethätigungen aller ihrer Vermögen an diesen als dessen Functionen geknüpft sind, so fällt die Betrachtung der Seele des Menschen dem Physiker zu, und wenn ihn auch sowohl gewisse Vorzüge seines leiblichen Baues,[5] wie die grössere Menge und Reinheit des Blutes, höhere Lebenswärme, grössere Gehirnmasse, vor den Tieren auszeichnen, als auch seinem Wahrnehmungs-Vermögen teilweise eine grössere Feinheit zugeschrieben wird,[6] so erheben diese Vorzüge ihn doch nicht wesentlich über die Tierwelt, sondern stellen ihn nur an die Spitze der organischen Natur als deren vollkommenste Gestaltung, wie denn in der That die Begriffsbestimmung des Menschen als *ζῷον πεζὸν δίπουν* und in ähnlicher Fassung sich wiederholt bei Aristoteles vorfindet.[7]

Allein diese Definitionen erschöpfen nach seiner Meinung den vollen Begriff des Menschen noch nicht, sie sind nur vom Gesichtspunkte des Naturforschers aus entworfen;[8] in Wahrheit gehört der Mensch eben durch seine Seele einer höheren Ordnung der Wesen an.

---

[1]) de anim. II, 3. 414b 29: *ἀεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον ἐπί τε τῶν σχημάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων, οἷον ἐν τετραγώνῳ μὲν τρίγωνον, ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρεπτικόν.*

[2]) S. Baeumker, Des Aristoteles Lehre von den äussern und innern Sinnesvermögen. 1877. S. 6.

[3]) Bonitz. Index Aristotelicus. 864a 45.

[4]) de anim. II, 2. 414a 19: *καὶ διὰ τοῦτο ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μήτ' ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἡ ψυχή· σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι.* S. Teichmüller a. a. O. S. 448.

[5]) Zeller, Philosophie der Griechen. II, 2. S. 564.

[6]) de part. an. II, 16. 660a 12: *τοῦτο δὲ διὰ τὸ αἰσθητικώτατον εἶναι τῶν ζῴων (τὸν ἄνθρωπον) τὴν διὰ τῆς ἁφῆς αἴσθησιν.*

[7]) Ind. Aristot. S. 58a 21.

[8]) Vgl. Kampe, Die Erkenntnistheorie des Aristoteles. 1870. S. 198. Zeller, a. a. O. S. 563.

Wo im ersten Kapitel des sechsten Buches der Metaphysik Aristoteles das Verhältnis der ersten Philosophie zur Physik untersucht und auseinandersetzt, dass, während jene das reine Sein, das Seiende als Seiendes betrachte, diese es mit materialisierten Begriffen — dem συνειλημμένον μετὰ τῆς ὕλης — zu thun habe, überlässt er dem Physiker nur die Erforschung eines Teils des Seelenwesens, wogegen, wie der Zusammenhang lehrt, ein anderer der Metaphysik zufalle — 1026ᵃ 5: περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ ὅση μὴ ἄνευ ὕλης ἐστίν. Derselbe Gedanke wird auch im ersten Kapitel des ersten Buches der Schrift über die Teile der Tiere ausgeführt, wo es 641ᵃ 21 heisst: τοῦ φυσικοῦ περὶ ψυχῆς ἂν εἴη λέγειν καὶ εἰδέναι, καὶ εἰ μὴ πάσης, κατ' αὐτὸ τοῦτο καθ' ὃ τοιοῦτο τὸ ζῷον d. h., sofern das Lebewesen ein Erzeugnis der organischen Natur ist; denn, fügt er im Folgenden hinzu, wenn die ganze Seele Gegenstand der Physik wäre, so würde neben dieser keine Metaphysik übrig bleiben — Z. 34: εἰ γὰρ περὶ πάσης, οὐδεμία λείπεται παρὰ τὴν φυσικὴν ἐπιστήμην φιλοσοφία.[1]

Ist nun die untrennbar an den Leib gebundene menschliche Seele zwar die höchste Form, welche sich in der sublunarischen Materie verwirklicht, erkennt Aristoteles aber in ihr einen Teil an, welcher ἄνευ ὕλης ist, und dessen Betrachtung den Gegenstand der Metaphysik bildet, so setzt dies ein Element in ihr voraus, welches von jenseit der organischen Natur stammend dem Reiche des über alle Veränderlichkeit und Vergänglichkeit erhabenen ewigen Seins angehört.

Dieses Element ist der νοῦς. Sein Eintritt in die Seele unterbricht die immanente Entwickelung; er ist nicht wie das übrige Seelenwesen das Entwickelungsprodukt des σπέρμα selbst, sondern von aussen — θύραθεν[2] — tritt er in dasselbe ein. Woher und wie dieser Eintritt erfolgt, hat Aristoteles nicht gesagt; das aber steht ihm fest, dass der Nus ein χωριστόν, ein Trennbares, ist, welches selbst das Vergehen der Seele überdauert. Diese Möglichkeit der Trennung aber beruht darauf, dass er ein ganz heterogenes Element in der Seele ist, so verschieden von dieser wie das Ewige vom Vergänglichen.[3]

Wie in der schon angeführten Stelle aus der Schrift über die Zeugung der Tiere — 736ᵇ 27 — der Nus das einzige Göttliche im Menschen genannt worden ist, so heisst es von ihm in der Nikomachischen Ethik: εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτὸ εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν τὸ θειότατον — X 7. 1177ᵃ 15 und ebendaselbst ᵇ 28: ἢ θεῖόν τι ἐν αὐτῷ (τῷ ἀνθρώπῳ) ὑπάρχει.

---

¹) Da es sich um eine theoretische Wissenschaft handelt, von den drei Disziplinen derselben aber die Mathematik durch den ganzen Zusammenhang ausgeschlossen ist, so bleibt hier neben der von Aristoteles als δευτέρα φιλοσοφία bezeichneten Physik nur die Deutung der φιλοσοφία auf die πρώτη φιλοσοφία oder θεολογία d. h. Metaphysik übrig.

²) de gen. anim. II, 3, 736ᵇ 27: λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον. Vgl. Kampe a. a. O. S. 10.

³) de an. II, 2, 413ᵇ 24: (ὁ νοῦς) ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ.

Im neunten Kapitel — 1179ᵃ 26 — wird er als *ἄριστον* und *θεοῖς συγγενέστατον* bezeichnet. Ob in dem letzten Prädikate eine Accomodation an den Volksglauben liegt, oder ob unter den Göttern die himmlischen Sphärengeister — denn auch die Gestirne hat Aristoteles als beseelte göttliche Wesen aufgefasst — zu verstehen sind, ist wohl ebensowenig festzustellen als die näheren Beziehungen, in welchen der menschliche Nus zur Gottheit gedacht werden soll und über welche die Forschung zu den entgegengesetztesten Meinungen geführt hat.

Ist aber der Nus als ein *ἀΐδιον* (*ἄφθαρτον*) von der übrigen Seele als dem *φθαρτόν* generisch verschieden, so sind beide durch eine unausfüllbare Kluft von einander getrennt. Denn es ist Lehre des Aristoteles, dass dasjenige, was der Gattung nach unterschieden ist, nicht in einander übergehe — *τὰ μὲν γὰρ γένει διαφέροντα οὐκ ἔχει ὁδὸν εἰς ἄλληλα, ἀλλ' ἀπέχει πλέον* —.[1] Wenn dennoch beides in der menschlichen Seele zusammen ist, so kann diese Vereinigung nur so verstanden werden, dass ein Jedes in einer gewissen Selbständigkeit verharrt und nur eine Wirkung des Einen auf das Andere möglich ist. Demgemäss ist es auch ganz folgerichtig wenn es in der Psychologie heisst, dass der Nus als eine gewisse Substanz in die Seele eintrete — I, 4. 408ᵇ 13: *ὁ δὲ νοῦς ἔοικεν ἐγγίγνεσθαι οὐσία τις οὖσα.*

Indem nun dieses ewige göttliche Element sich mit den andern psychischen Vermögen vereinigt, bildet es mit diesen ein Ganzes, so dass es als ein Teil der Seele (*μόριον τῆς ψυχῆς*) bezeichnet, zu der *πᾶσα ψυχή* in Gegensatz gestellt — Met. XI, 3. 1070ᵃ 26: *μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς* — und die Frage aufgeworfen werden kann, ob wir mit der ganzen Seele denken, wahrnehmen, oder ob die verschiedenen Thätigkeiten durch verschiedene Teile bewirkt werden — de an. I, 5. 411ᵃ 30: *πότερον ὅλῃ τῇ ψυχῇ νοοῦμεν, αἰσθανόμεθα, ἢ μορίοις ἑτέροις ἕτερα.*

Bildet aber die Heterogeneität des Nus und der Seele, sofern diese die Form des Leibes ist, eine trennende Schranke zwischen beiden, welche lediglich eine Wirkung des Einen auf das Andere gestattet, so ergiebt sich weiter, dass diese Wirkung nur von der Seite des Nus ausgeht.

Überall, lehrt Aristoteles, sowohl auf dem Gebiete des künstlerischen als des natürlichen Werdens, ist in jedem entstehenden Ganzen, welches aus verschiedenen Teilen besteht, der niedrigere um des höheren willen da — Polit. VII, 14. 1333ᵃ 21: *ἀεὶ τὸ χεῖρον τοῦ βελτίονός ἐστιν ἕνεκεν, καὶ τοῦτο φανερὸν ὁμοίως ἔν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ τοῖς κατὰ φύσιν*, und ebend. I, 4. 1254ᵃ 28 spricht er die aus diesem Satze sich ergebende Folgerung dahin aus, dass in jedem derartigen Ganzen, bestehe es aus continuierlichen oder getrennten Teilen, sich das Herrschende und Beherrschte zeige — *ὅσα γὰρ ἐκ πλειόνων συνέστηκε καὶ γίνεται ἕν τι κοινόν, εἴτε ἐκ συνεχῶν εἴτ' ἐκ διῃρημένων, ἐν*

---

[1]) Bonitz, Ind. Arist. 151ᵃ 40.

ἅπασιν ἐμφαίνεται τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον. καὶ τοῦτο ἐκ τῆς ἁπάσης φύσεως ἐνυπάρχει τοῖς ἐμψύχοις. Ist nun der Nus nach den angeführten Zeugnissen das Beste und den Göttern Verwandteste in der menschlichen Seele, so muss ihm nicht nur die Herrschaft über die andern Teile derselben zufallen, sondern in ihm muss auch der höchste Zweck und das wahre Wesen derselben beschlossen liegen. In der That nennt Aristoteles den Nus das κύριον im Menschen und findet in ihm den eigentlichen Kern der menschlichen Persönlichkeit. — Eth. Nikomach. X, 7. 1178 a 2: δόξειεν ἂν εἶναι ἕκαστος τοῦτο (sc. ὁ νοῦς), εἴπερ τὸ κύριον καὶ ἄμεινον. Vgl. ebend. c. 8. 1168 b 35.

Aus dieser Stellung eines Herrschenden aber folgt, dass die übrigen Seelenvermögen zum Dienste des Nus bestellt sind, denn die Natur ist das Reich der Zweckthätigkeit und thut nichts vergebens.[1] Ist doch schon die körperliche Bildung des Menschen von ihm als dem Zwecke abhängig, der sich als die in der Organisation desselben wirkende Kraft erweist. Hat Anaxagoras gesagt, der Mensch sei das vernünftigste Lebewesen, weil er Hände habe, so sagt Aristoteles umgekehrt, er habe Hände, weil er das vernünftigste sei — Part. animal. IV, 10. 687 a 7: Ἀναξαγόρας μὲν οὖν φησὶ διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἄνθρωπον, εὔλογον δὲ διὰ τὸ φρονιμώτατον εἶναι χεῖρας λαμβάνειν —, und ebend. 696 b 30 erklärt er den Bau der menschlichen Lippen aus ihrer Bestimmung der Sprache zu dienen, welche doch ebenfalls den denkenden Geist bereits voraussetzt.

Fragen wir nun, in welcher Weise sich der Nus den andern Seelenvermögen gegenüber als eine bestimmende und herrschende Macht bethätige, so müssen wir uns der besonderen Funktion erinnern, welche Aristoteles demselben zuschreibt. Er nennt ihn das Prinzip des Wissens — Anal. post. I, 33. 88 b 36: λέγω γὰρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης. Ist er aber als solches das Herrschende in der menschlichen Seele, so ist zu erwarten, dass alle Thätigkeiten, welche der denkenden Erkenntnis dienen, seiner Einwirkung irgendwie unterliegen. Als das höhere göttliche Element dem werdenden Individuum beigesellt kann er doch unmöglich die niederen Seelenthätigkeiten sich vollziehen lassen, als wäre er nicht da, zumal er für die Erfüllung seiner Bestimmung an eben diese Thätigkeiten gewiesen ist.

Freilich, als ein Teil der an die Materie gebundenen Psyche in ein fremdes Element versetzt, wird er, wie auch die Natur nicht überall ihre Zwecke vollständig zu realisieren vermag, nicht unter allen Umständen vermögend sein seinen hohen Beruf zu erfüllen und mit der Erkenntnis des schöpferischen Begriffes dem Menschen Momente der Seligkeit zu gewähren, in denen er seiner Gottverwandtschaft inne wird. Dies ist nur einzelnen Individuen vergönnt und setzt eine Wohlbeschaffenheit voraus. — Top. VIII, 4. 163 b 13: καὶ τοῦτ᾽ ἔστιν ἡ κατ᾽ ἀλήθειαν εὐφυΐα, τὸ δύνασθαι καλῶς ἑλέσθαι τἀληθὲς καὶ

---

[1]) Eucken, Rud., Die Methode der aristotelischen Forschung in ihrem Zusammenhange mit den Grundprinzipien des Aristoteles dargestellt. S. 66 fgg.

φυγεῖν τὸ ψεῦδος· ὅπερ οἱ πεφυκότες εὖ δύνανται ποιεῖν, — während im fünften Kapitel des ersten Buches der Politik nicht nur den Sklaven, die doch auch Menschen sind, an der Vernunft nur ein sehr beschränkter Anteil zugestanden wird — 1254ᵇ 20: *ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος . . ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον, ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν,* — sondern auch in der Nikomach. Ethik. — I, 3. 1095ᵇ 19 von der grossen Masse der Menschen gesagt wird, dass sie lebe wie das Vieh auf der Weide — ein Vorwurf, von welchem Aristoteles auch die meisten der Hochgestellten und Mächtigen nicht ausschliesst.

Wenn demnach der Nus sich in Wirklichkeit nicht durchgehends als diejenige Macht geltend macht, welche das Seelenleben beherrscht, wie er doch der „göttlichen Natur" des Menschen nach sollte — Part. animal. IV, 10. 686ᵃ 28: *διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτοῦ* (sc. *τοῦ ἀνθρώπου*) *καὶ τὴν οὐσίαν εἶναι θείαν* —, sondern Aristoteles in seinem aristokratischen Bewusstsein nur bevorzugte Naturen im Auge hat, die in dem wissenschaftlichen Denken und in der diesem gemässen sittlichen Verfassung die höchste Befriedigung suchen und so zu sagen auf der Höhe der Menschheit stehen, so geht doch aus dem Zusammenhange seiner Lehre hervor, dass selbst auf den niederen Stufen menschlicher Erkenntnisthätigkeit kein Akt denkbar ist, bei dem der Nus seine Mitwirkung und seinen bestimmenden Einfluss nicht geltend machte.

Da derselbe derjenige Seelenteil ist, welcher dem Menschen im Gegensatz zu den anderen sublunarischen Wesen zukommt, und worin Aristoteles das Herrschende in der menschlichen Persönlichkeit erblickt, so scheinen wir nicht nur berechtigt, alle diejenigen Thätigkeiten, die den Tieren versagt sind, seiner Wirksamkeit zuzuschreiben [1], sondern dürfen auch erwarten, dass diejenigen, welche er mit diesen gemein hat, sich von den entsprechenden tierischen wesentlich unterscheiden.

Zu den dem Menschen eigentümlichen Thätigkeiten gehört das *διανοεῖσθαι* d. h. das diskursive Denken des gewöhnlichen Lebens im Gegensatz gegen das höchste wissenschaftliche Denken, welches im Besitze des schöpferischen Begriffes und der Fülle seiner notwendigen Beziehungen bis zum idealen Urgrunde der Dinge vordringt und mit diesem identisch wird. In der Psychologie — II, 3. 414ᵇ 18 — wird das *διανοητικόν* mit dem Nus zusammen dem Menschen eigentümlich zugeeignet, nach III, 3. 427ᵇ 13 kommt es keinem Wesen zu, welches nicht der Vernunft teilhaftig ist; die Schrift über die Teile der Tiere spricht es jedem andern Wesen ausser dem Menschen ausdrücklich ab — I, 1. 641ᵇ 7. Diesen Aussprüchen stehen freilich eine Anzahl anderer [2] gegenüber, in denen der Begriff *διάνοια* im weiteren Sinne gebraucht und auch den Tieren eine *διάνοια* und eine Verschiedenheit der Genauigkeit dieses Denkens zuerkannt wird — Hist. animal. IX, 7. 612ᵇ 18: *πολλὰ ἂν θεωρηθείη μιμήματα τῶν ἄλλων ζῴων τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς καὶ μᾶλλον ἐπὶ τῶν ἐλαττόνων ἢ μειζόνων ἴδοι τις ἂν τὴν τῆς διανοίας ἀκρίβειαν* —;

[1]) Frohschammer, a. a. O. S. 60.
[2]) Bonitz, Ind. Arist. 186ᵃ 12 fgg.

allein Aristoteles hat einem möglichen Missverständnisse durch die Erklärung vorgebeugt, dass, wenn von Kunst, Weisheit und Verstand der Tiere die Rede sei, hiermit nur Analoga der entsprechenden menschlichen Vermögen gemeint werden — *τὰ δὲ* (sc. *ζῷα*) *τῷ ἀνάλογον διαφέρει* (sc. *πρὸς ἄνθρωπον*)· *ὡς γὰρ ἐν ἀνθρώπῳ τέχνη καὶ σοφία καὶ σύνεσις, οὕτως ἐνίοις τῶν ζῴων ἐστί τις ἑτέρα τοιαύτη φυσικὴ δύναμις*. Näher wird diese *φυσικὴ δύναμις* in der Nikomach. Ethik. VI, 7. 1141ᵃ 20 als eine *δύναμις προνοητικὴ περὶ τὸν αὑτῶν βίον* bestimmt, so dass sie nur als ein der Lebenserhaltung der Tiere dienender Instinkt erscheint.

Wie das diskursive Denken den Tieren abgesprochen wird, so auch die Meinung, *δόξα*, welche dasjenige zum Gegenstande hat, was so, möglicherweise aber auch anders ist, und welche wahr und falsch sein kann. Da sie sich dem Menschen mit Notwendigkeit aufdrängt — de an. III, 3. 427ᵇ 20: *δοξάζειν δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν, ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν* —, so ist sie auch mit der *πίστις*, dem Fürwahrhalten, und der *ὑπόληψις*, der Annahme oder Ansicht, verbunden.

Wo Aristoteles in der Psychologie *δόξα* und *πίστις* den Tieren abspricht, giebt er zugleich als Grund dieses Mangels das Fehlen des *λόγος*, des Begriffs oder Begriffsvermögens an — III, 3. 428ᵃ 19: *δόξῃ μὲν ἕπεται πίστις, τῶν δὲ θηρίων οὐδενὶ ὑπάρχει πίστις . . πίστει δὲ τὸ πεπεῖσθαι, πειθοῖ δὲ λόγος· τῶν δὲ θηρίων ἐνίοις φαντασία μὲν ὑπάρχει, λόγος δ' οὔ*. — Ähnlich heisst es in der Nik. Eth. VI, 5. 1147ᵇ 4 in Beziehung auf die *ὑπόληψις*, dass die Tiere deshalb nicht unenthaltsam seien, weil sie keine Annahme des Allgemeinen — *ὅτι οὐκ ἔχει τῶν καθόλου ὑπόληψιν*, — sondern nur Vorstellung und Gedächtnis für Einzeldinge haben.

Wenn endlich auch an dem willkürlichen Sichbesinnen, *ἀνάμνησις*, die Tiere deshalb keinen Anteil haben sollen, weil dasselbe Etwas wie ein Schluss sei — de mem. 2. 403ᵃ 7: *αἴτιον δ' ὅτι τὸ ἀναμιμνήσκεσθαι οἷον συλλογισμός*, — so haben wir im *διανοεῖσθαι, δοξάζειν, πιστεύειν ἀναμιμνήσκεσθαι* eine Reihe von Thätigkeiten, deren Mangel bei den des Nus entbehrenden Tieren wohl von vornherein darauf hinweist, dass sie beim Menschen auf die Wirksamkeit jenes zurückgeführt werden müssen.

Anderseits zeigen diejenigen erkennenden Thätigkeiten, welche dem Menschen mit den Tieren gemeinsam sind, in beiden eine Verschiedenheit, die auf ebendieselbe Ursache zurückdeutet.

Es kommt hier zunächst die sinnliche Wahrnehmung, *αἴσθησις*, in Betracht. Aristoteles fasst sie als ein Leiden auf, infolge dessen die Form des sinnlichen Objektes sich in der Seele ausprägt, wie die Form des Siegelringes im Wachs. Wie aber in dieses nicht das Material des Ringes z. B. das Gold übergeht, so nimmt auch die Seele die Form des sinnlichen Objektes ohne dessen Material auf. Nicht der Stein selbst ist in der Seele, wie es de an. III, 8. 431ᵇ 29 heisst, auch ist die wahrgenommene Form im Akte

2

der Wahrnehmung noch nicht die bewusste Vorstellung — diese ist ein Verharren des Wahrnehmungsbildes, *μονὴ τοῦ αἰσθήματος* An. post. II, 19. 99ᵇ 36 —, sondern infolge eines Zusammenwirkens des sinnlichen Organs und des Objektes wird die Seele der Form als solcher inne. Es findet demnach ein physischer Prozess statt, der sich zunächst zwischen dem Organ und dem sinnlichen Objekt abspielt und der gewissermassen die Qualität des letzteren anf jenes überträgt, so dass Aristoteles sagen kann: *τὸ ὁρῶν ἔστιν ὡς κεχρωμάτισται* de an. III, 2. 425ᵇ 22.

Ist dies aber der Fall, so ist nicht einzusehen, wie der Eindruck eines örtlich und zeitlich gegenwärtigen sinnlichen Objektes auf ein sinnliches Organ anders sein kann, als ebenfalls ein örtlich bestimmter und an den gegenwärtigen Augenblick geknüpfter. Wenn Aristoteles lehrt, dass die doch auch den Tieren zukommende Wahrnehmung nur auf das Einzelne gehe, so müssen wir das wohl so verstehen, dass nicht nur der äussere den physischen Reiz ausübende Gegenstand, sondern auch das Eidos, mit welchem die Seele diesem Reize begegnet, ein durchaus örtlich und zeitlich determiniertes Einzelnes ist. Hiermit stimmt ausser dem bereits über das den Tieren beigelegte Denken Bemerkten auch dasjenige überein, was über die Triebfedern der tierischen Lebensthätigkeit überhaupt gesagt wird — Hist. anim. VIII, 1. 589ᵃ 2: *ἓν μὲν οὖν μέρος τῆς ζωῆς αἱ περὶ τὴν τεκνοποιίαν εἰσὶ πράξεις αὐτοῖς, ἔτι δ' ἕτερον αἱ περὶ τὴν τροφήν . . .* Z. 8: *διώκει δὲ πάντα τὴν κατὰ φύσιν ἡδονήν.* Nach de sens. c. 1. 436ᵇ 18 steht insbesondere die Wahrnehmung der Tiere lediglieh im Dienste der Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse, und denjenigen, welche, eines gewissen Lernens fähig, am Gehör teilnehmen, wird nur das Vermögen zuerkannt die Unterschiede der Zeichen wahrzunehmen d. i. der Zeichen dessen, was ihnen natürliche Lust oder Unlust bereitet — Hist. anim. IX, 1. 608ᵃ 17 fgg.

Stehen wir nun hier durchaus auf dem Boden natürlichen Wirkens und der Bethätigung des immanenten Zweckstrebens des lebendigen Organismus, so stellt sich die Sache Anal. post. 31. 87ᵇ 28 ganz anders dar. In den Worten: *εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθαί γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν* — erscheint zwar das äussere Objekt des Wahrnehmens auch als ein örtlich und zeitlich bestimmtes Dieses, der Inhalt aber der dem *αἰσθάνεσθαι* gegenübergestellten *αἴσθησις* oder das subjektiv gewordene Eidos wird als ein „Derartiges und nicht Dieses", also bereits als ein Allgemeines bezeichnet. Dass es sich in dieser Stelle nicht mehr um die blosse Wahrnehmung als solche handelt, wie deren auch die Tiere teilhaftig sind, lehrt der ganze Zusammenhang, dem sie entnommen ist. Geht doch das 31ste Kapitel auf nichts Geringeres aus, als zu zeigen, dass die Wahrnehmung ausser stande ist ein apodeiktisches Wissen, also die höchste menschliche Erkenntnisform zu erzeugen. Besonders bezeichnend ist der Schluss dieser Auseinandersetzung, wo es 88ᵃ 12 heisst: *ἔνια γὰρ εἰ ἑωρῶμεν οὐκ ἂν ἐζητοῦμεν, οὐχ ὡς εἰδότες τῷ ὁρᾶν, ἀλλ' ὡς ἔχοντες τὸ καθόλου ἐκ τοῦ ὁρᾶν.* Wir erfassen also das Allgemeine nicht unmittelbar durch das Sehen, sondern wir haben es *ἐκ τ. ὁ.*, infolge des Sehens — ein Ausdruck, welcher irgend eine Vermittelung an-

deutet, über deren Natur wir das Nähere aus de an. II, 12. 424ª 21 fgg. entnehmen können. Hier sagt Aristoteles, dass der Sinn zwar von dem was Farbe oder Geschmack oder einen Ton hat, einen Eindruck empfängt, aber nicht *ᾗ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ᾗ τοιονδὶ καὶ κατὰ λόγον*. Da den Tieren aber das Vermögen der Begriffe, *λόγος*, versagt ist, — de an. III, 3. 428ª 24: *τῶν θηρίων ἐνίοις φαντασία μὲν ὑπάρχει, λόγος δ' οὔ* —, so folgt, dass bei dem menschlichen Wahrnehmen gerade dieses den Tieren mangelnde Vermögen mitwirksam ist, dass dasselbe unter dem Einflusse des Denkens steht.

Ganz dieselbe Bewandtnis aber, wie mit dem Wahrnehmungsvermögen, hat es auch mit der *φαντασία*, welcher eine mittlere Stellung zwischen jenem und dem eigentlichen Denken angewiesen wird.[1] Aristoteles betrachtet die Wahrnehmung als ihre notwendige Voraussetzung — de an. III, 3. 427ᵇ 16: *αὕτη τε οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως* —, ja Anal. post. II, 19. 99ᵇ 36 nennt er die Vorstellung ohne weiteres *μονὴ τοῦ αἰσθήματος*. Wenn in der Psychologie II, 2. 413ᵇ 22 aus der Thatsache, dass die Teile zerschnittener Kerbtiere Wahrnehmung haben, gefolgert wird, dass diese auch Phantasie und Vorstellungsvermögen haben, so zeigt diese Folgerung einerseits, wie tief der Begriff der Vorstellung herabgedrückt wird, anderseits kann sie, da doch auch die Phantasie dieser Tiere eine Beharrung ihrer Wahrnehmung ist, der oben ausgesprochenen Ansicht ven der tierischen Wahrnehmung zur Bestätigung dienen. Denn in dieser Stelle — *καὶ γὰρ αἴσθησιν ἑκάτερον τῶν μερῶν ἔχει . . . εἰ δ' αἴσθησιν καὶ φαντασίαν καὶ ὄρεξιν* — mit Freudenthal[2] die Worte *καὶ φαντασ.* zu tilgen scheint zu gewagt, da sie nicht nur vollgültig bezeugt sind,[3] sondern auch aus anderen Äusserungen hervorgeht, dass Aristoteles über diesen Punkt wohl selbst nicht zu einer festen Ansicht gelangt ist. Ganz entschieden zwar spricht er de an. II, 3. 415ª 11: *τοῖς μὲν οὐδὲ φαντασία* und anal. post. II, 19. 99ᵇ 37: *τοῖς δ' οὐκ ἐγγίγνεται* (*μονὴ τοῦ αἰσθήματος*) einem Teile der Tiere die Phantasie ab, aber schon die Worte de an. II, 3. 414ᵇ 16: *περὶ δὲ φαντασίας ἄδηλον* verraten eine gewisse Unsicherheit und ebd. III, 11. 434ª 5 wird doch auch den unvollkommenen Tieren, die nur den Tastsinn haben, Phantasie, wenn auch nur eine unbestimmte — *ἀορίστως δ' ἔνεστι* — zuerkannt.

Allein selbst wenn wir mit Freudenthal die Phantasie der Teilstücke zerschnittener Kerbtiere preisgeben und nur die der unvollkommenen Tiere festhalten, welche Weite des Begriffs ergiebt sich! Soll doch anderseits die Phantasie sowohl allem künstlerischen Thun und sittlichen Handeln, als auch der Thätigkeit des höchsten Denkvermögens, wenn dieses den schöpferischen Begriff erfasst, zur unerlässlichen Voraussetzung dienen — *οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή* d. an. VI, 7. 431ª 17 —, ja wird sie doch selbst ein

---

[1]) Trendelenburg, Comment. 372.

[2]) Über den Begriff der *ΦΑΝΤΑΣΙΑ* bei Aristoteles. Göttingen 1863. S. 8.

[3]) S. den krit. Apparat zu d. St. bei Trendelenburg und Torstrik.

Denken und dieses hinwiederum Phantasie genannt.[1] Was hat diese im Elemente des Gedankens, also des Allgemeinen und des Begriffs, sich bewegende Phantasie noch mit jener der unvollkommenen Tiere gemein, die nur den Tastsinn besitzen? Wie Aristoteles lehrt, hat überhaupt kein Tier eine Vorstellung des Allgemeinen, sondern nur des Einzelnen — Eth. Nik. VII, 5. 1147^b 5: *τὰ θηρία οὐκ ἔχει τῶν καθόλου ὑπόληψιν, ἀλλὰ τῶν καθ' ἕκαστα φαντασίαν καὶ μνήμην.* Wenn deshalb in der Psychologie — III. 10. 433^b 29 die Phantasie in eine *αἰσθητική* und eine *λογιστική* geschieden und die überlegende oder beratende (*βουλευτική* d. an. III, 11. 434^a 7) nur den überlegenden Wesen, den Menschen, zuerkannt wird,[2] so kommen wir hier zu demselben Ergebnis wie oben bei der Wahrnehmung und können den Unterschied der menschlichen Vorstellung von der tierischen nur auf die Mitwirkung derjenigen Denkkraft zurückführen, welche den Tieren versagt ist. In der Schrift über die Bewegung der Tiere, deren Ächtheit freilich gerechten Zweifeln unterliegt,[3] wird dies ausdrücklich ausgesprochen 702^a 19: *αὕτη δὲ (ἡ φαντασία) γίνεται ἢ διὰ νοήσεως ἢ δι' αἰσθήσεως* — ein Ausspruch, der, wenn er nicht von Aristoteles selbst herrührt, doch ganz in seinem Sinne gethan zu sein scheint.

So erweist sich denn der Nus nicht nur als die Quelle derjenigen Erkenntnisthätigkeiten, welche dem Menschen im Gegensatz zu den Tieren eigentümlich sind, sondern auch als ein wirkendes Prinzip in denen, welche er mit diesen gemein hat.

Als wir sahen, dass die Entstehung des menschlichen Individuums nicht ein rein physischer Prozess sei, zu dem der männliche Teil das Eidos, der weibliche die Hyle beisteure, sondern dass zu diesen Elementen ein ewiges göttliches hinzukomme, welches sich zwar für eine Zeitdauer mit der menschlichen Seele zu einem Ganzen vereinige, immerhin aber als ein Trennbares eine gewisse substanzielle Selbständigkeit behaupte; da erwarteten wir, dass dieses Ewige sich als das Herrschende — *ἄρχον, κύριον* — in dem gesamten Seelenleben des Menschen bewähren werde.

Diese Erwartung scheint sich zu bestätigen. — Das Ewige, Unvergängliche ist nach Aristoteles das wahrhaft Seiende, welches als die in der Materie, als dem sein und nichtsein Könnenden, sich verwirklichende Macht den ewigen Weltprozess erzeugt und in diesem zu sich selbst zu kommen strebt. Allein der Gedanke eines unendlichen Weltprozesses befriedigt ihn nicht. Platon hatte einerseits der vergänglichen in ewigem Flusse begriffenen Erscheinungswelt das Reich der Ideen gegenübergestellt und die Realität der diesseitigen Dinge auf ihre Teilnahme an diesen gegründet, anderseits die Erkennbarkeit der Ideen für den Menschen darauf zurückgeführt, dass die Seele in einem

---

[1]) Bonitz, Ind. Arist. 811^b 35 fgg.

[2]) Freudenthal a. a. O. S. 31. Trendelenburg Comment. S. 451.

[3]) Zeller, Die Philosophie der Griechen II, 2. S. 97 Anm. 2.

vorirdischen Dasein dieselben geschaut habe, so dass ihr Erkennen nur Erinnerung sei. Aristoteles verwirft dem gegenüber mit dem grössten Nachdruck die blosse Teilnahme der diesseitigen Dinge an den Ideen und versetzt diese, als deren wahres Wesen und als die in der Materie sich verwirklichenden Formen, in die Dinge selbst; ferner aber lässt er an die Stelle der in der Idee des Guten gipfelnden Welt der Ideen den sich selbst denkenden göttlichen Nus, also eine absolute Persönlichkeit treten. Wie Platon das Vermögen der menschlichen Seele die Ideen zu erkennen aus einem vorirdischen Schauen derselben, also aus einem ursprünglichen Verkehr mit ihnen, erklärt hatte, so musste nun auch Aristoteles den menschlichen Geist, um ihn als zur Erkenntnis der Wahrheit befähigt erscheinen zu lassen, in eine entsprechende Beziehung zu dem die platonische Ideenwelt vertretenden göttlichen Nus setzen. Es ist zu bedauern, dass er über diese Beziehung so wenig genügende Aufklärung gegeben hat; allein dass wir sie uns nicht eng genug denken können,[1] erhellt abgesehen von den schon angeführten Bezeichnungen des menschlichen Nus als *θεῖον*, *τῶν ἐν ἡμῖν θειότατον*, *τοῖς θεοῖς συγγενέστατον*, auch aus der Identität der im 7. Kapitel des 12. Buches der Metaphysik und im 5. Kapitel des 3. Buches der Psychologie beiden beigelegten Prädikate, endlich daraus, dass er in dem Bestreben das göttliche Vernunftleben zu schildern uns auf die seligsten Momente verweist, welche uns im Zustande denkender Betrachtung zu teil werden. Ist aber der göttliche Nus das ewige sich selbst denkende Wesen der Welt selbst, so ist auch der menschliche ein dem Wesen und schöpferischen Begriffe der Dinge verwandtes Denkkräftiges. Allein im Menschen verbunden mit der Psyche und deren an die Materie geknüpften Thätigkeiten ist er nicht fähig den schöpferischen Begriff unmittelbar zu denken, sondern dem fremden Elemente hingegeben kann er sich aus dessen Gemeinschaft nur auf weiteren Wegen des Denkens zu seinem eigenen Wesen und zu sich selbst zurückfinden. Diese Wege sind das Wahrnehmen, Vorstellen und das diskursive Denken, Thätigkeiten, durch welche wir dem Flusse der veränderlichen nud vergänglichen Einzelerscheinungen der Welt zuerst das sinnliche Eidos abgewinnen, um von diesem aus als dem uns zunächst Bekannten, weil unserer sinnlichen Natur Verwandtesten, allmählig durch immer grössere Vertiefung in seinen idealen Gehalt zu dem an sich und der Natur nach Bekannten d. h. zu dem Einen und wahrhaft Allgemeinen, welches der göttliche Urgedanke der flüchtigen Vielheit jener Erscheinungen ist, durchzudringen. Hat er diesen erreicht, was dem Menschen nur dann und wann beschieden ist, so erkennt er in ihm sofort sein eigenes Wesen mit einer Gewissheit, welche zugleich die sicherste Bürgschaft der Wahrheit in sich trägt, und der er Momente der höchsten Seeligkeit, weil seines reinsten Selbstgenusses, verdankt. Dieses Erkennen, in welchem der menschliche Geist gewissermassen das Bewusstsein seiner Identität mit dem göttlichen Nus feiert, bezeichnet Aristoteles als ein Berühren, die

[1]) Zeller a. a. O. S. 572.

Feier selbst aber als ein Aufleuchten in der Seele, welches diese über alle Vergänglichkeit hinweg in das Reich des Ewigen und Unvergänglichen erhebt.

Verhält sich dies aber so, was näher zu erläutern nicht die Aufgabe dieser Zeilen sein kann, so darf, wie schon bemerkt, jenes ewige schon bei dem Entstehen des menschlichen Individuums der Seele eingesenkte göttliche Element nicht als unwirksam gedacht werden, vielmehr muss es von dem Augenblicke an, wo die Seele sich der objektiven Welt erkennend zu bemächtigen strebt, in gewisser Weise die Führung der psychichen Thätigkeiten übernehmen. Denn da Aristoteles in ihm das *κύριον* und *ἄρχον* des menschlichen Seelenlebens erblickt, so würde er ja ohne die Anerkennung dieses bestimmenden Einflusses die Unfähigkeit der Natur annehmen müssen, den von ihr gesetzten Zweck zu erreichen. Im 5. Kapitel des ersten Buches der Politik heisst es: „Die Seele übt über den Leib eine despotische Herrschaft, der Nus aber über das Begehren eine politische und königliche, wobei offenbar ist, dass das Beherrschtwerden des Leibes von der Seele und des leidenschaftlichen Teiles von dem Nus und dem verständigen Teile naturgemäss und zuträglich ist" — 1254[b] 5: *ὁ δὲ νοῦς* (sc. *ἀρχὴν ἄρχει*) *τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν καὶ βασιλικήν· ἐν οἷς φανερόν ἐστιν ὅτι κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον τὸ ἄρχεσθαι . . . τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος.* Wenn Aristoteles hier auch zunächst den Nus im Auge hat, sofern er das Prinzip der Sittlichkeit ist, so folgt doch aus dem ganz allgemein hingestellten Gegensatze des Herrschenden und des Beherrschten (ebd. 4. 1254[a] 28), dass der Ausspruch auch für den Nus als Prinzip des theoretischen Denkens Gültigkeit hat.

In der That haben wir gesehen, dass diejenigen erkennenden Thätigkeiteu, welche der Mensch mit den Tieren teilt, eine Verschiedenheit zeigen, die nur auf die Einwirkung des Nus znrückgeführt werden zu können schien. Dieser, von Anfang an der menschlichen Seele einwohnend, muss sich, weil er das höhere Element ist, als eine Kraft erweisen, welche den Thätigkeiten des Wahrnehmens und Vorstellens von vornherein eine ganz andere psychologische Qualität verleiht, als dieselben in der Tierseele haben; denn diese ist nur Entelechie des lebensfähigen organischen Körpers und ihre Funktionen liegen in dieser beschlossen. Das menschliche Wahrnehmen und Vorstellen ist „als menschliches eben ein höheres, als der blosse Akt des Sinnes-Werkzeuges als solcher." [1]

Im fünften Kapitel des dritten Buche der Psychologie — 430[a] 10 — heisst es: *Ἐπεὶ δ᾽ ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς.* Das Denken wird hier unter dem Gesichtspunkt eines physischen Prozesses aufgefasst, in welchem ein Thätiges auf einen Stoff wirkt. Was dieser in der Seele vor-

---

[1]) Prantl, Geschichte der Logik Bd. I. S. 107.

handene Denkstoff sei, ist nicht zweifelhaft; es sind jene Wahrnehmungen und Vorstellungen, von denen sich gezeigt hat, dass in ihnen sich die menschliche Seele bereits über das vereinzelte sinnliche Eidos zu einem, wenn auch noch nicht von der Sinnlichkeit ganz freien, so doch immerhin schon Allgemeinen erhoben hat. Dieses Allgemeine im Element der Sinnlichkeit ist die notwendige Voraussetzung des Denkens — *οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή* d. an. III, 7. 431ᵃ 17 —; zugleich aber ist es selbst schon, wie wir sahen, ein Produkt des Nus, so dass dieser also sich selbst den Stoff zubereiten hilft, aus dem er mittelst des diskursiven Denkens die ihm noch anhaftende Materialität immermehr und mehr ausscheidet, bis im *τί ἦν εἶναι* das tiefste Wesen der Sache sich seiner Anschauung darbietet.

In der angeführten Stelle 430ᵃ 10 fgg. hat Aristoteles durch die Worte: *ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει* auf die Analogie mit der Natur verwiesen. Von dieser sagt er aber, sie sei ein bewegendes Prinzip nicht in einem Andern, sondern in dem Naturdinge selbst, dem sie inwohnt, sofern es dieses ist — Met. VIII, 8. 1049ᵇ 9: *καὶ γὰρ ἡ φύσις ἐν ταὐτῷ γένει τῇ δυνάμει· ἀρχὴ γὰρ κινητική, ἀλλ' οὐκ ἐν ἄλλῳ ἀλλ' ἐν αὐτῷ ᾗ αὐτό*, so dass sie Formprinzip und Stoff zugleich ist d. h. dass sie als Form sich selbst den Stoff zubereitet, um in diesem zur Wirklichkeit zu gelangen.[1] Ein ähnliches Verhältniss findet beim Nus statt. Auch er bereitet sich aus den Funktionen der wahrnehmenden und vorstellenden Seele den Denkstoff, aus welchem ihm schliesslich in dem schöpferischen Begriffe Wesen von seinem eigenen Wesen entgegentritt. Und wie Met. IV, 4. 1014ᵇ 18 sowohl der Grundbestandteil, aus dem das Werdende erwächst und welches in ihm bleibt, als auch das bewegende Princip *φύσις* genannt wird, so stellt Aristoteles auch den Nus sich selbst gegenüber. Sofern er der im Wahrnehmen und Vorstellen — von ihm selbst — erzeugte Denkstoff ist, heisst er *νοῦς παθητικός*, wogegen er als das bewegende und durch die Bewegung zur Wirklichkeit des wesenhaften Gedankens gelangende Prinzip an der obigen Stelle als *ποιητικόν* bezeichnet wird, eine Bezeichnung, welche später wohl im Sinne unseres Philosophen selbst in *νοῦς ποιητικός* verwandelt worden ist.

Ist aber der *νοῦς παθητικός* nur die eine Seite der Bethätigung des einigen Nus selbst, so erweist sich dieser in der That als das Herrschende im intellektuellen Seelenleben, indem er die niederen Erkenntnisthätigkeiten, die der Mensch mit den Tieren gemein hat, auf ein geistiges Niveau, also zu seiner eigenen Höhe emporhebt.

Auf Grund dieser Auffassung würden sich auch einige Meinungsverschiedenheiten ausgleichen lassen, in welche die bewährtesten Forscher gerade in Beziehung auf diesen Punkt auseinander gegangen sind. Gegen Trendelenburgs Ansicht, dass der *νοῦς παθητικός* sämtliche niederen zum eigentlichen Denken erforderlichen Erkenntnisvermögen gleichsam in einen Knoten zusammenfasse — Comment. S. 405: Omnes illas, quae prae-

---

[1]) Schwegler, Die Metaphysik des Aristoteles. Bd. 3. S. 202. Teichmüller a. a. O. S. 470.

cedunt, facultates in unum quasi nodum collectas, quatenus ad res cogitandas postulantur νοῦν παθητικὸν dictas esse iudicamus — hat Zeller a. a. O. S. 576 eingewendet, dass Aristoteles die leidende Vernunft als zum Geistigen gehörend viel zu bestimmt von allen sinnlichen Thätigkeiten, welche ja dem Menschen mit den Tieren gemein seien, unterschieden habe, als dass man unter ihr nur die einheitliche Zusammenfassung der letzteren verstehen könne. Dieser Einwand würde sich erledigen bei der Annahme, dass die menschliche Wahrnehmung und Vorstellung mit der tierischen nicht identisch, sondern eben eine höhere, bereits durchgeistete sei. — Seinerseits hat Zeller — S. 575 — die leidende Vernunft als das Ganze der Vorstellungskräfte bestimmt, welche über die sinnliche Wahrnehmung und die Einbildung hinausgehen, ohne doch schon die höchste Stufe des vollendeten, in seinem Gegenstand schlechthin zur Ruhe gekommenen, Denkens zu erreichen. Wenn diese Auffassung zugleich mit der Trendelenburgs von Teichmüller a. a. O. S. 443 aus dem Grunde abgelehnt wird, dass, da die Potenz und der Actus immer in Congruenz stehen, die thätige Vernunft, wenn sie die leidende zum Actus bringe, mit den ihr vorangehenden niedrigeren Erkenntnisformen congruieren müsse d. h. dass sie in der That nicht die höhere Stufe der Erkenntnis sei, so würde von der hier aufgestellten Ansicht aus sich erwidern lassen, dass der Nus, an die Sinnlichkeit der Menschennatur geknüpft, in jenen niedrigeren Erkenntnisformen selbst schon als eine Kraft gegenwärtig sei und nur in eine Entwickelung eingehe, durch die er schliesslich seinen eigenen Actus erreicht.

Gelangt sind wir zu diesem Ergebnis, das wir ohne es näher auszuführen und in seine weiteren Konsequenzen zu verfolgen, hier nur andeuten können, dadurch, dass wir den Zusammenhang einiger Hauptpartien der aristotelischen Erkenntnislehre von dem Gesichtspunkte des Zweckes aus betrachtet haben, und wenn dasselbe sich mit den Grundprinzipien des Systems in Übereinstimmung zeigen sollte, so würde darin ein Zeichen zu erkennen sein, dass der teleologische Gedanke, welcher die gesamte Philosophie des Aristoteles so tief durchdringt, für ihn auch auf diesem Gebiete mehr als gewöhnlich angenommen wird, leitend gewesen ist.